UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

SUR LE

CHAPITRE XVII DE L'ÉVANGILE

SELON SAINT JEAN.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

Le février 1866, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES BACH,

DE LORENTZEN (BAS-RHIN).

BISCHWILLER,

IMPRIMERIE TYP. DE Fr. POSTH, RUE DES MERCIERS, 34.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

SUR LE

CHAP. XVII DE L'ÉVANGILE

SELON SAINT JEAN.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

Le février 1866, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

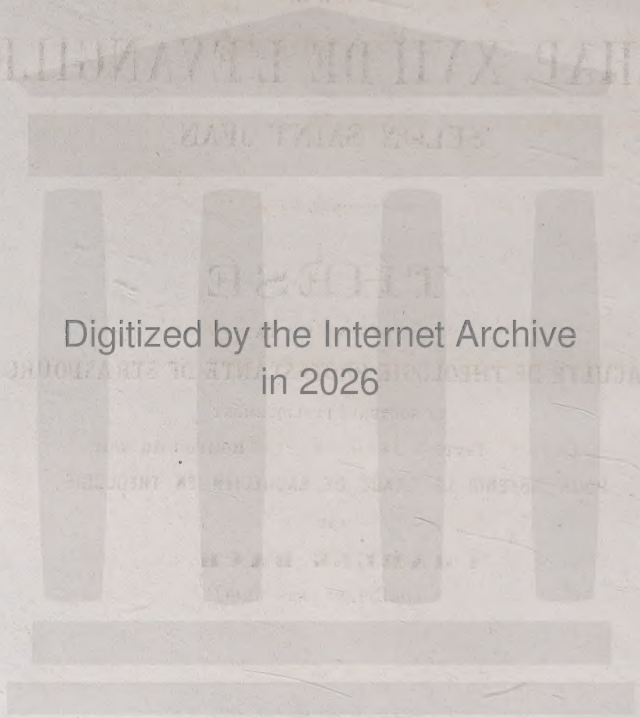
CHARLES BACH,

DE LORENTZEN (BAS-RHIN)

BISCHWILLER,

IMPRIMERIE TYP. DE Fr. POSTH, RUE DES MERCIERS, 34.

1866



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0001

A MON PÈRE.

A MA MÈRE.

Amour filial et Reconnaissance.

A M. SCHERB,

PASTEUR-PRÉSIDENT A ANDOLSHEIM (HAUT-RHIN)

Affection et Dévouement.

CH. BACH.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
SCHMIDT,
LICHTENBERGER,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

SUR LE

CHAPITRE XVII DE L'ÉVANGILE

SELON SAINT JEAN.

AVANT-PROPOS.

Nous avons choisi pour sujet de notre thèse le chapitre XVII de l'évangile selon saint Jean, connu sous le nom de prière sacerdotale. Nous n'ignorons pas les difficultés qui se présentent à celui qui entreprend une pareille étude. Tout le monde est d'accord à reconnaître que la théologie johannique est la plus profonde de tout le nouveau testament et la prière sacerdotale une des parties les plus difficiles de Jean. On peut regarder celle-ci comme le résumé de tout l'évangile, puisque les éléments spéculatifs du prologue, ainsi que les éléments populaires disséminés dans la partie historique, y trouvent également leur place. Pour cette raison, elle n'offre au lecteur superficiel qu'un tissu de contradictions, tandis qu'elle devient pour celui qui a soif de la vérité la source des méditations les plus riches et les plus fécondes.

Peu de théologiens, il est vrai, ont encore réussi à résoudre tous les problèmes que présente cette péricope;

l'analyse la plus consciencieuse, l'exégèse la plus impartiale ne sont pas encore parvenues à déchiffrer toutes les énigmes et à ramener toutes les divergences à l'unité. En présence d'un sujet si délicat, on pourrait peut-être taxer notre entreprise de téméraire et de prétentieuse. Mais il n'en est rien. Sans nous faire illusion sur nos forces, nous n'avons fait que céder a l'attrait qu'exerçait sur nous le disciple qui a saisi de la manière la plus profonde, la plus touchante et la plus sublime la pensée de son maître. Par une étude sérieuse de notre auteur, malheureusement abrégée par la force des circonstances, notre regard s'est habitué peu à peu à voir plus distinctement dans le clair-obscur de son évangile ; nous avons pu enfin nous élever, à pas lents et non sans peine, à une hauteur qui nous permettait de reconnaître que les contradictions de Jean ne sont que les éléments divers et variés d'un même système, dont notre intelligence bornée ne peut seulement pas saisir le nœud; que les rayons d'une seule et même lumière; mais cette lumière divine, pour être bien vue, exige du spectateur qu'il se place au jour le plus convenable.

Nous n'avons pas la prétention d'avoir saisi la pensée la plus intime de Jean. Néanmoins nous pouvons nous féliciter d'avoir trouvé qu'il savait très-bien ce qu'il a voulu dire, et que son évangile est le témoignage le plus éclatant d'une âme qui a cru au Seigneur, et qui a fait l'expérience personnelle que ses paroles sont «*des paroles de vie*» (6, 68). Sans nous préoccuper des partis qui, de nos jours, se disputent la palme dans l'arène théologique, nous avons humblement interrogé Jean lui-même, nous sommes entré dans sa manière de voir,

pour lui arracher, autant que possible, le secret de son cœur qu'il a déposé avec tant d'amour dans son évangile.

Comme la prière sacerdotale forme la transition de la vie active du Sauveur à la mort qui en fut le couronnement divin, et comme dans l'organisme de notre évangile elle est une partie intégrante, nous n'avons cru pouvoir mieux la traiter qu'en faisant précéder notre travail d'une introduction où nous reproduisons successivement les idées de Jean sur les parties qui figurent dans notre chapitre, à savoir : Sur *Dieu*, auquel la prière est adressée; sur *Jésus-Christ* qui fait cette prière et sur les *disciples*, qui en sont l'objet.

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER.

DIEU.

Jean nous présente Dieu comme l'Être absolu, la source, le centre et le principe de tout ce qui est, comme un Être immatériel, unique et personnel (5, 26. 4, 24. 1, 18. 17, 3).

Comme Être absolu, il est la *vie absolue* (5, 26. 6, 57), la réalisation de son idée. Cette vie se caractérise par une manière d'être qui lui est essentielle, et qui dénote avec évidence son caractère spirituel et moral, à

savoir : *La lumière,* Ep. 1, 5[1], c'est-à-dire ce qui est vrai en soi, sous le point de vue intellectuel et moral, le principe de vérité et de moralité, inhérent à la vie divine; car cette dernière ne peut être réelle, à moins d'être vraie dans toute la force du terme. Tout ce qui est en dehors de cette lumière est désigné par le mot de *ténèbres* (3, 15. 1, 5), négation de la lumière, et par conséquent aussi, négation de Dieu.

Le terme de lumière, dénomination morale par excellence, nous présente Dieu comme un être conscient et libre, dont la personnalité se caractérise par une manière d'être éminemment personnelle : par l'*amour*.[2]

En thèse générale, *l'amour est un rapport d'attraction et de communication entre des êtres personnels;* dans la personne de Dieu, entre lui-même et ce qui existe hors de lui, entre l'Être en soi et les Êtres contingents. C'est donc un rapport entre Dieu, le centre de la vie, et les existences qui en forment la circonférence, le *monde* (3, 16 et passim). Comme c'est un rapport personnel, il est clair que le terme de monde comprend ici *la totalité des êtres personnels et moraux*, et dans un sens plus restreint, l'humanité.

Cet amour de Dieu pour le monde se caractérise par la tendance à se communiquer à l'humanité pour s'unir avec elle (14, 23). Il suppose par conséquent dans cette dernière une organisation personnelle et morale (1, 11). Celle-ci marque l'affinité entre Dieu le principe de la moralité et le monde moral.

1. Nous citons ce passage de l'Epître parce que cette idée, qui reparaît nombre de fois dans l'évangile, y est exprimée d'une manière claire et précise.

2. Cfr. note 1.

Ce rapport d'amour entre Dieu et l'humanité a lieu, comme tous les rapports moraux, dans la sphère de la *liberté* (8, 32). Sa réalisation suppose aussi bien en Dieu la libre tendance à se communiquer à son objet, qu'en ce dernier la libre adhésion à cette communication. Cette double tendance, communicative d'un côté et réceptive de l'autre, a pour base première un rapport de *connaissance* entre Dieu et l'humanité (17, 3 et passim). Il faut que le sujet qui aime se révèle à l'objet aimé, et que celui-ci, moyennant cette révélation, apprenne à connaître le premier. Nous nous bornons ici à indiquer la nécessité de cette connaissance pour réaliser l'amour de Dieu dans l'humanité, en réservant à plus tard le développement de la nature toute particulière de cette connaissance.[1]

L'idée du sujet et de l'objet de ce rapport d'amour en détermine le *mode spécifique*. C'est de la part de Dieu une *communication de vie* (17, 3) *et de vérité* (8, 32. 14, 6) à l'homme, et *une réceptivité libre de vie et de vérité* de la part de ce dernier, pour aboutir à un double but qui est : 1° *La participation de l'homme à la somme de la vie divine, la félicité* (17, 2. 3, 16), et 2° *le triomphe de l'amour de Dieu*, en d'autres termes, la glorification de Dieu dans et par l'humanité (5, 23. 17, 1. 15, 8), grâce au rétablissement de la vraie religion dont la forme concrète est *le royaume de Dieu* (3, 3 et passim).

Après avoir reproduit à grands traits le tableau que Jean fait de l'amour de Dieu, de son but et de son objet, il nous reste encore, pour le compléter, à examiner de plus près *l'état moral* de cet objet, tel qu'il se pré-

1. Cf. p. 15, premier alinéa et p. 27, v. 3.

sente à l'expérience. Cette recherche fera ressortir d'une façon plus éclatante la nature toute particulière de l'amour de Dieu.

La liberté dont l'humanité est douée, suppose la possibilité d'un rapport contraire à celui que nous venons de mentionner, d'un rapport de répulsion au lieu d'un rapport d'attraction, de disjonction, au lieu d'union. L'expérience historique confirme l'existence d'un pareil rapport.

Jean nous présente l'humanité en général dans un rapport *d'hostilité avec Dieu* (3, 20). Au lieu d'être unie à lui par l'amour, elle se trouve sous la puissance de la chair et de la matière (3, 6); au lieu de faire de ses facultés morales un usage conforme aux intentions de Dieu (12, 40), elle en fait un abus en s'éloignant de lui. Ce rapport anormal est ramené au *péché* (9, 41. 8, 34), état de désobéissance à Dieu qui se manifeste dans le *sentiment*, la *pensée* et la *volonté*. Loin d'aimer Dieu, l'humanité aime le *monde* (κοσμος) *regardé comme la personnification de ce qui est contraire à Dieu;* loin de faire la volonté de Dieu, elle suit les instincts de la chair; loin d'aspirer à la vérité, elle ne recherche que l'erreur et le mensonge (3, 19. 8, 44). La conséquence de ce développement anormal est la *haine* de Dieu (3, 20), *l'injustice* (7, 18) et *l'aveuglement moral* (12, 40), qui, marquant la séparation de Dieu, source de la vie, conduisent à la *mort*, ou, pour mieux dire, sont déjà cette mort même (5, 24). Celle-ci consiste dans une incapacité complète de la part de l'homme de connaître le bien, de l'aimer et de le vouloir. C'est donc la négation de la vie; car vivre, pour l'homme, c'est être dans un rapport normal avec Dieu.

Cependant cet état de perversité morale ne suspend et n'anéantit pas encore la moralité de l'homme. Celle-ci est lésée et obscurcie, mais non complètement détruite. Car au milieu de cette léthargie morale, il reste toujours encore à l'homme une étincelle du *sens divin (gœttlicher Wahrheitssinn)* en vertu duquel il a conscience de son rapport anormal avec Dieu. Cette conscience *(Bewusstsein)* se manifeste par la *crainte de la justice de Dieu* (mauvaise conscience, *bœses Gewissen*) et impose à l'homme la responsabilité de ses actes (9, 41), conséquence naturelle de la moralité. [1]

Cette humanité, dont nous venons de reproduire le tableau moral, conforme aux données de l'évangile de Jean, est l'objet de l'amour de Dieu. Cet amour, qui est *universel*, puisqu'il a pour objet la totalité des hommes (3, 16), se caractérise plus particulièrement encore, vis-à-vis d'un monde de pécheurs, comme *saint amour.* [2]

Cette *sainteté* se manifeste par la tendance de Dieu à purifier les hommes de tous les éléments hostiles (17, 15), à extirper le péché en leur offrant et en leur procurant tous les moyens nécessaires pour contracter une union avec lui, afin de les convertir, et d'en faire, d'en-

---

1. Dans cette humanité, pervertie et dépravée, sous l'empire du péché, Jean distingue, comme un fait d'expérience, *deux classes de pécheurs* (5, 29. 3, 20. 21) dont les uns malgré leur impuissance morale ne sont pas insensibles à *l'attraction divine* (6, 44) et aspirent à faire le bien, tandis que les autres, cédant au courant contraire, ont perdu jusqu'à *l'instinct du bien*, et sont complètement enfoncés et noyés dans le péché. (12, 40. 8, 23. 24.)

2. Quoique cette expression ne se trouve pas dans Jean, elle est cependant toute johannique; c'est l'amour du père qui est ἅγιος (17, 11.)

fants des ténèbres qu'ils étaient auparavant, des enfants de la lumière (12, 36). Pour devenir efficace et étendre ses bienfaits sur l'humanité, la sainteté de Dieu nécessite une intervention toute spéciale de son amour. L'affranchissement de l'intelligence humaine des ténèbres qui l'obscurcissent, de la servitude morale (8, 34) qui enchaîne la volonté, la conversion de la haine de Dieu en amour, ne peut s'opérer que par une révélation toute particulière de *la grâce*[1] et de *la vérité* (1, 14) de Dieu dans *le monde visible* (14, 9). Cette révélation a eu lieu dans l'histoire de l'humanité par *l'intervention de Jésus Christ*.

CHAPITRE II.

JÉSUS-CHRIST.

Ce chapitre présente des difficultés bien autrement grandes que celui qui précède. Car il s'agit de ramener à l'unité scientifique des données qui trouvent d'un côté leur point de divergence dans l'abîme qui sépare l'homme de Dieu, et d'un autre côté leur point central dans l'affinité qu'ils ont l'un pour l'autre. Après avoir soigneusement pesé et comparé les textes, nous sommes forcé de convenir qu'il nous est impossible de faire de la personne de Christ l'objet d'une analyse psychologique dans le sens strict du mot. Les éléments si divers qui s'accumulent devant l'esprit de l'observateur sont indis-

1. La *vie*, considérée comme un *don gratuit* de l'*amour* de Dieu. *Grâce* et *vérité* se ramènent à la formule. *Vie*, *amour*, *lumière*.

pensables pour l'intelligence tant soit peu exacte de la vie de Christ que Jean déroule à nos yeux ; mais, sa personne même, dans sa totalité concrète, échappe à l'analyse la plus judicieuse. *Sa divinité est sanctionnée par son œuvre; son humanité est attestée par l'histoire.* Comment concilier ces deux faits et rechercher le nœud mystérieux qui unit le *naturel* au *surnaturel?* C'est là la grande question, la pomme de discorde pour les théologiens, dont les uns, rejetant le surnaturel par principe, ne veulent voir en Christ que le meilleur des hommes, tandis que les autres, s'égarant dans l'extrême opposé, sont pressés par la logique, jusqu'à l'identifier avec Dieu, au préjudice de son humanité.

Nous avouons franchement que nous n'avons pas trouvé de solution satisfaisante du problème qui nous occupe et nos devanciers n'ont guère réussi à nous éclairer à ce sujet. Les uns comme les autres, tout en s'appuyant sur les documents du Nouveau Testament y puisent arbitrairement ce qui convient le mieux à leur système préconçu, sans se soucier des données contraires. Ni la théologie orthodoxe, qui, à force de trop dire, dit trop peu, ni la théologie spéculative, qui s'aventure dans les régions nébuleuses de l'abstraction, en torturant les textes, ou en les passant sous silence, n'ont pu nous satisfaire. Nous sommes toujours revenu avec un intérêt nouveau à l'évangile de Jean, dont les assertions, moins prétentieuses et moins savantes, il est vrai, en disent infiniment plus. Comme nous ne nous sentons pas la force de dénouer le nœud gordien et que nous renonçons à l'honneur de le trancher, nous nous bornerons à reproduire humblement, avec le plus de brièveté possible, les idées de

Jean sur Jésus-Christ. Ce qui nous a engagé à suivre ce procédé, c'est la conviction intime, *que nous n'avons pas le droit de faire un triage dans les auteurs scripturaires*. Ils sont pour nous des autorités où ils ne le sont pas. Admettons nous qu'ils le sont, ils devront dès lors l'être complètement. Du reste, tout l'évangile de Jean, d'un bout à l'autre, porte à un si haut degré le cachet de la véracité et de la sincérité, que ce serait un manque de loyauté que de vouloir rectifier son auteur, en lui faisant faire des concessions diamétralement opposées à sa pensée la plus intime. Jean, qui certes n'était pas un faiseur de système, et qui n'a pas écrit en vue de ses savants critiques, a dessiné d'un côté, la personne du révélateur de Dieu telle qu'elle s'était présentée à lui, et d'un autre côté il a reproduit fidèlement la sublime image qu'il s'était gravée dans son cœur. Il n'en a pas créé une idée systématique (*Begriff*); il ne fait que prendre cette personnalité vivante, telle qu'il l'a vue, telle qu'il l'a entendue, avec les couleurs qui sont à sa disposition et avec cet enthousiasme qu'on manifeste toujours en parlant de ce que l'on aime. Et il l'a dessinée mieux que personne. Il en a fait ressortir la *nature divine* sans laquelle Jésus - Christ ne pouvait pas repondre à son idée; il nous présente, sous les traits les plus touchants (11, 35) et les plus vrais, son *humanité* qui lui était indispensable pour accomplir l'œuvre de la révélation de Dieu et devenir un personnage historique. Mais s'il a négligé de nous expliquer l'union de la nature divine et de la nature humaine du Christ et d'en rechercher la loi, cela prouve seulement qu'il a connu les limites de sa tâche. Car la fusion de ces deux natures est pour nous le grand problème; ou plutôt, c'est

là le grand mystère qui préside à la naissance du christianisme, mystère, auquel ce dernier remonte comme l'effet à sa cause. Pour qui rejette ce mystère, l'apparition du christianisme dans l'humanité, sa victoire sur le monde antique, la révolution salutaire qu'il a opérée dans le monde moral, sont inexplicables. Il faut en général avoir des idées très maigres et très pauvres sur l'histoire, pour ne pas reconnaître dans l'œuvre de Christ, *une intervention directe et immédiate de Dieu dans l'humanité et unique dans son genre.* C'est à la fois méconnaître la puissance de celui qui tient en main les ressorts de l'histoire et ravaler l'humanité en la séparant forcément de sa souche divine! — Déplorable inconséquence de l'esprit humain, de nier le miracle, tout en affichant la foi en un Dieu personnel, alors même que les panthéistes attestent hautement que *le miracle est la conséquence naturelle du théïsme.*

Nous allons donc, uniquement dans le but de nous faciliter l'interprétation de la prière sacerdotale, reproduire les idées de Jean sur celui qui l'a faite et considérer Jésus-Christ successivement dans son *essence* et dans ses *rapports avec Dieu*, et *avec le monde.* Ces rapports sont déterminés par sa *forme d'existence*, que Jean nous présente à un *triple* point de vue, dans trois périodes différentes.

Il nous le montre dès le début de son évangile comme le *Logos* (1, 1 suiv.), verbe de Dieu, organe révélateur et personnel de sa pensée et de sa volonté vis-à-vis du monde, et comme tel, de même que Dieu, *substance de vie* (1, 4) dont les manières d'être sont la *Lumière* et l'*Amour.* En sa qualité de *Logos*, il est dans un rapport

d'*immanence* et d'*unité essentielle avec Dieu.* Vis-à-vis du *monde en général*, considéré comme la totalité des êtres créés, il est l'intermédiaire de la *vie physique*, vis-à-vis de l'*humanité en particulier*, il est de même celui de la *vie spirituelle* implantée dans la vie physique et matérielle (1, 12, 13. 3, 6. 6, 40). Il existe entre lui et le monde le même *rapport d'amour*, qu'entre Dieu et le monde (15, 9).

Le rapport d'*immanence* et d'*unité essentielle* concerne surtout la première période de son existence, qu'on appelle la *Préexistence*, en opposition avec son existence historique, dont nous parlerons tout à l'heure. Elle consiste dans une union d'essence avec Dieu, en vertu de laquelle il est en possession de la *gloire divine* (17, 5).[1] Elle désigne aussi plus spécialement, par rapport au monde, son *existence avant la création* et par rapport à Dieu, sa *coéternité* avec lui; car son existence précédant le temps, qui ne commence qu'avec la création, ne peut être placée que dans l'éternité, et comme cette dernière n'a pas de degrés différents, l'éternité de Dieu et celle du *Logos* sont identiques, et la différence entre ces deux éternités n'est qu'une distinction dialectique.

La révélation de Dieu par excellence, sa *révélation personnelle* comme le Dieu d'amour, dont il a été parlé plus haut[2] est un fait historique qui se réalise par l'*Incarnation* du *Logos* (1, 14) et son apparition dans la personne de Jésus-Christ. [3]

---

1. Cfr. p. 30. 31. 32. v. 5.

2. Cfr. p. 8, en haut.

3. Jésus-Christ l'*Oint de Dieu* par excellence (6, 69. 10, 36), le fondateur et le chef du royaume de Dieu (18, 36, 37).

Le *Logos* auparavant invisible et immanent en Dieu devient visible par cette incarnation et entre dans les limites de l'existence et de la forme humaine. *C'est un acte libre de l'amour du* LOGOS *envers le monde, et conforme aux plans et aux décrets de l'amour de Dieu.*

Dans cette seconde phase de son existence, il est avec Dieu dans un rapport personnel, désigné par celui *du Fils au Père* (10, 36. 3, 16 et passim : μονογενης) possédant la vie divine comme un don de ce dernier (5, 26). C'est un rapport de *dépendance* et de *subordination* (14, 28) qui se caractérise par sa *renonciation libre* à la gloire céleste et métaphysique, qu'il possédait dès l'éternité, concurrement avec le père et dans l'union essentielle avec lui (17,4). Cependant cette renonciation, qui apportait un changement dans la forme de son existence, *n'a pas altéré son essence divine.* Car il apporte au monde, comme organe révélateur du père, la *vie*, la *lumière* et l'*amour*, qui se manifestent durant sa carrière terrestre comme «*la gloire de la grâce et de la vérité*» (1, 14). Cette gloire diffère de la *gloire métaphysique* à laquelle il renonce (17, 4) en tant qu'elle est purement *morale*, et *visible* à ceux qui ont le cœur ouvert à la révélation de Dieu. [1] Outre le rapport de dépendance et de subordination basé sur l'amour, dans lequel Jésus-Christ entre avec Dieu, il entre aussi par son incarnation dans un *rapport organique avec l'humanité,* dont il se dis-

1. La gloire métaphysique, intimement liée à la forme d'existence divine, ne peut pas être vue par les hommes dans cette vie terrestre. C'est donc à tort qu'on l'a confondue avec la gloire de grâce et de vérité, pour en conclure que Jean ne parle pas d'un abaissement du *Logos*. Cfr. p. 32, v. 5.

tingue toutefois par son *impeccabilité* (8, 46). De la sorte, il devient le type de l'union de Dieu avec l'humanité désigné par le terme de l'*Homme-Dieu*.

Pour s'acquitter de sa vocation et réaliser l'union de l'humanité avec Dieu, il commence tout d'abord par se révéler à elle comme *la vérité* et *la vie* (14, 6). Cette révélation se fait par *l'organe de sa parole;* celle-ci est une *substance divine*, en sa qualité *d'esprit* et *de vie* (6, 63). Elle est le moyen par lequel il se met en rapport moral avec les facultés morales de l'homme. Comme celui-ci se trouve à l'état de péché, Jésus-Christ est obligé de faire d'abord son *éducation préparatoire en réveillant sa conscience* (conscience de son ignorance, de sa servitude morale (8, 32. 34), de sa haine de Dieu). Par cette première action, il provoque en lui la *μετανοια*, le retour sur lui-même, d'où résulte un vif besoin de grâce et de vérité.

Jésus-Christ ne peut entrer dans un rapport moral avec les hommes, qu'autant que ceux-ci éprouvent *une attraction divine*, dans le sens de sa propre révélation (6, 44). Cette attraction divine donne à l'homme les dispositions nécessaires à l'intelligence de la vérité. Elle est le fil invisible par lequel Dieu corresqond avec l'homme pécheur. Loin d'être un obstacle à sa liberté, elle en est la condition indispensable, puisqu'elle est celle de sa moralité. L'homme a la faculté de lui céder ou de lui résister. C'est un instinct moral qui le stimule, dès qu'il se trouve en présence de Jésus-Christ, à entrer en rapport avec lui pour participer aux biens spirituels qu'il a apportés dans le monde. On peut l'appeler à juste titre une faim et une soif de la vérité qui mettent l'homme à

même de reconnaître celle-ci, comme la substance de sa vie spirituelle. Sur une échelle inférieure de la création, nous remarquons un fait analogue qui pourra servir à rendre notre idée plus claire; c'est l'animal guidé par l'instinct de conservation; il reconnaît spontanément la nourriture qui lui convient et écarte judicieusement tous les éléments nuisibles à son organisme.

Par un même *instinct moral*, l'homme adhère à la vérité (8, 31) comme à l'élément indispensable de sa vie spirituelle. A mesure qu'il apprend à la connaître, il s'exerce aussi à la pratiquer, et entre ainsi avec Jésus-Christ, comme avec l'organe révélateur de la vérité, dans un *rapport personnel* qui embrasse toutes ses facultés morales, en ce sens qu'il est

1° *Un rapport de connaissance répondant à la révélation de la vérité, sous le point de vue intellectuel* (6, 69 et passim).

2° *Un rapport de soumission, d'obéissance répondant à la révélation de la vérité comme volonté de Dieu, loi morale* (14, 21). Or, ce rapport étant moral et libre, il est

3° *Un rapport de sentiment, d'amour répondant à la révélation de l'amour de Dieu* (14, 23).

Ce triple rapport constitue les éléments de la *Foi*. Sans être définie par Jean, elle est présentée dans tout son évangile comme le seul moyen de saisir la vérité pour se l'assimiler. Elle est le lien invisible et spirituel par lequel les hommes peuvent être unis à Jésus-Christ. Elle procure la vie a ceux qui par elle entrent en possession de celui qui est la personnification de cette vie. Par l'organe de la Foi, l'homme saisit la substance spirituelle de Jésus-Christ et la convertit en sa propre essence. Cette

assimilation (6, 56) ne s'opère pas d'un moment à l'autre par un effet magique. Puisqu'elle se fait par voie morale, elle est le résultat d'un développement successif, normal et harmonieux de toutes les facultés morales de l'homme dans leur contact avec Jésus-Christ (4, 14). Elle aboutit à *l'union intime* du croyant avec l'objet de sa foi. A son degré le plus élevé, c'est l'immanence de Jésus-Christ dans l'homme, en vertu de laquelle ce dernier participe à la gloire de la grâce et de la vérité inhérente à Jésus-Christ. Celui-ci étant le représentaut et la révélation de Dieu, le rapport intime entre le fidèle et son sauveur, a pour effet immédiat *l'union du fidèle avec Dieu* (14, 23). C'est le rapport d'amour entre Dieu et l'homme (14, 20. 16, 27), dont Jésus-Christ est l'intermédiaire et la condition nécessaire (17,23). Comme la vie divine est le produit de la foi, elle parcourt aussi les mêmes phases de développement que cette dernière; elle augmente en raison directe de l'intensité de la foi; à son degré le plus élevé, c'est la somme de la vie divine qu'on désigne par le mot de *félicité*.

Sans avoir encore parlé de la *troisième forme d'existence* de Jésus-Christ, nous avons par anticipation exposé ses effets. Il est donc à remarquer que les fondements de cette union d'amour entre Dieu et le monde ont été posés par Jésus-Christ lors de son apparition historique dans un temps donné et dans un milieu restreint. Ce premier germe est destiné à prendre des proportions de plus en plus grandes, pour embrasser, dans la suite des temps, l'humanité toute entière. Ce développement *(Entwicklungs-Prozess)* est intimément lié à la troisième forme d'existence du Sauveur.

Son apparition historique qui est un acte libre d'obéissance envers Dieu, et d'amour dévoué envers le monde, qui s'écoule dans la lutte contre l'incrédulité et la haine des uns, et dans la pratique de l'abnégation la plus touchante envers le petit nombre de ceux qui l'aiment (13, 14, 15), n'est que la préparation de son œuvre de salut. Celle-ci ne peut se réaliser que par sa *mort* qui forme le point culminant de son obéissance envers Dieu et de son amour pour les hommes. Par elle, il succombe en apparence à la puissance du monde (16, 20), mais cette défaite extérieure n'est que la condition de son triomphe sur le péché (14, 30. 16, 33). Elle est pour lui le moment solennel, où il échange l'humilité de la vie terrestre contre la gloire divine (17,5), en rentrant auprès du Père (14, 2. 28). Il reçoit ainsi comme un don de ce dernier, en retour de l'obéissance qu'il lui a témoignée, *la gloire céleste qu'il a volontairement quittée en venant au monde* (17, 5). Cette possession de la gloire se distingue pourtant de celle de sa Préexistence. Celui qui la reçoit n'est plus le *Logos* dans son *abstraction pure*, mais l'*homme-Dieu*, Jésus-Christ, dont la nature humaine, partie intégrante de sa personne est transformée et spiritualisée pour participer également à la gloire céleste (6, 62).

La mort de Jésus-Christ a été indispensable pour achever les plans de l'amour de Dieu. C'est le moment définitif, où, affranchi des limites de l'espace et du temps, il déploie en tous sens sa *puissance spirituelle*; où il peut se communiquer librement à tous ceux qui ont le cœur ouvert à la vérité et répandre ses bienfaits sur toute l'humanité (14, 19. 20, 28). Cette mort n'est pas, selon

Jean, un *acte de la vengeance divine sur l'humanité pécheresse;* partout elle est représentée comme un *bienfait* (6, 51. 10, 17. 18. 16, 7 et passim) comme *la condition unique du salut.* En mettant un terme à son apparition visible, elle amène le retour invisible du Christ glorifié [1] et réalise de cette manière pour ses disciples leur union spirituelle avec lui (6, 62. 14, 23). Celle-ci n'est que le complément des rapports moraux dans lesquels Jésus-Christ était entré avec l'humanité pendant sa vie terrestre.

Le retour du Christ glorifié se rattache à sa troisième forme d'existence. Il nous reste encore à dire comment Jean nous la présente. Le cadre de notre travail ne nous permettant pas d'entreprendre ici une critique de détails, nous nous bornerons à l'exposé des idées qui découlent de la comparaison des textes.

Nous avons vu que l'union de Christ avec l'homme

---

1. La glorification du Christ est propre à purifier l'homme des éléments anti-divins et à l'affranchir de sa mort spirituelle, en réveillant l'instinct de la vie divine étouffé par le péché. Cette influence vivifiante doit s'exercer sur tous les hommes, mais l'expérience confirme qu'une grande partie s'y soustrait en refusant de se convertir à Dieu. Pour cette raison, l'humanité se divise en deux grandes catégories d'individus; *les uns se tournent vers la lumière, les autres vers les ténèbres: les uns embrassent la vie par la foi, tandis que les autres par leur incrédulité opiniâtre restent sous l'empire de la mort* (3, 20. 21. 8, 24). Considérée à ce point de vue, l'œuvre du Christ provoque une scission dans l'humanité, une séparation des éléments purs d'avec les éléments impurs. Les uns sont introduits dans la sphère divine, tandis que les autres s'en excluent. Ces derniers tombent comme des feuilles mortes de l'arbre de la vie, puisqu'ils ne tirent pas la sève vivifiante de la souche divine. Voilà le double effet de l'œuvre de Christ, effet *positif* et effet *négatif*, que Jean désigne par la κρισις, (6, 11. 3, 18. 12, 48). Nous n'avons à envisager ici que l'*effet de vie.*

doit conduire ce dernier à l'union avec Dieu. Christ est le *moyen terme* de ce rapport, le lien qui unit les deux extrêmes. Il est dans les conditions voulues pour le faire, puisque dans sa qualité d'homme-Dieu il est également uni à l'humanité et à Dieu. Par son retour auprès du Père et sa rentrée dans la gloire céleste, l'homme-Dieu contracte avec Dieu le père un rapport d'immanence (17, 21) et d'unité essentielle[1] (16, 28). L'*hypostase* de cette union du Christ glorifié avec Dieu est présentée dans l'évangile de Jean, sous la forme du *saint Esprit*. Dans cette troisième phase de son existence, le *Logos* se communique, comme organe personnel de la révélation divine (14, 16. 26. 15, 26) à ceux qui l'aiment, pour ne plus les quitter (14, 16. 18. 21. 23. 16, 13. 14.) Le fruit de cette communication est l'*illumination de l'intelligence* (16, 13) en même temps que *la sanctification de la volonté* (17, 19), l'accord harmonieux entre la foi et la vie dont le point central est l'amour (14, 23. 15, 10).

Le *saint Esprit* produit donc, en d'autres termes, la *vie divine dans l'individu*. (7, 38) Celle-ci, invisible et spirituelle dans son essence, se traduit au dehors par *l'amour des frères* (13, 34). Cette fraternité n'est pas, comme on pourrait le croire, le rapport d'amour entre le petit nombre de ceux qui croient à Jésus-Christ; elle n'a pas des limites plus restreintes que l'amour du Sauveur qui embrasse l'humanité entière. Cet amour des frères, que Jésus-Christ regarde comme l'expression extérieure de l'union du fidèle avec lui, porte un caractère tout nouveau, jusqu'alors inconnu, spécifiquement chrétien. Ce

1. Semblable à celle qui existait de toute éternité entre Dieu et le *Logos* avant son incarnation.

n'est pas cette charité superficielle, dont on fait si souvent l'apothéose, tout en négligeant celui qui en est le principe divin, cette charité qui n'est souvent qu'une forme trompeuse de l'égoïsme ; c'est au contraire, *l'amour des frères à l'exemple de Jésus-Christ ; c'est aimer d'un saint et divin amour ; c'est aimer avec le cœur de celui qui demeure d'une manière permanente dans ses disciples (14, 16)*.

Cette dernière indication montre suffisamment qu'il ne peut être question de cet amour que chez ceux qui sont attachés à Jésus-Christ, dans la sphère de la vérité, qui est la parole de Dieu, dans la sphère de la vie de Christ qui est inséparable de sa personne (15, 10). Et comme la personne de Christ est pour nous chrétiens le saint Esprit, on ne peut vivre dans la sphère de ce dernier, sans en éprouver l'influence vivifiante, à savoir, l'*illumination* et la *sanctification*. Cette influence amène dans l'homme ce changement de son être que l'évangile de Jean désigne comme la *naissance d'en haut* (3, 3. 5). Par cette naissance qui est la transformation de l'homme sensuel, matériel et pécheur (3, 6) en un être spirituel et sanctifié, le fidèle devient un *enfant de Dieu* (1, 12. 13), qui l'a appelé à sa vie et qui, par suite, lui a conféré la qualité de citoyen du royaume des cieux.

Comme la vie des enfants de Dieu est le reflet réel et pur de la vie de Jésus-Christ qui demeure en eux, ils sont de la sorte dans les conditions voulues pour devenir des organes de sa révélation (15, 27), notamment de la révélation de la grâce et de la vérité (15, 8. 17, 10) dont ils sont les dépositaires légitimes (17, 22). C'est ainsi que ses disciples, qui furent les premiers-nés de cette famille

divine, étaient en mesure de devenir les organes immédiats de la révélation de leur maître, les agents historiques pour la continuation de l'œuvre du Christ glorifié.

CHAPITRE III.

LES DISCIPLES.

Les disciples sont ceux que Jésus-Christ appelle dans la prière sacerdotale des *hommes que le Père lui a donnés* (17, 6); en d'autres termes, ceux qui dans le monde hostile à Dieu et au milieu de la dépravation générale ont conservé *l'instinct de la vie divine* et se montrent sensibles à l'*attraction du Père* (6, 44). Comme tels, ils sont accessibles à la vérité, qui leur est révélée par l'intervention de Jésus-Christ et s'unissent à ce dernier par la foi que la connaissance et la pratique de cette vérité produit en eux (17, 7. 8). C'est à ce titre qu'ils appartiennent à Jésus-Christ. Il les regarde comme un don du Père, en vue de l'attraction divine qui les a conduits à lui. En thèse générale, *tous les fidèles*, *tous ceux qui*, *dans un temps donné*, *s'unissent à Jésus-Christ*, *se rangent dans cette catégorie* (6, 37. 39. 40). Mais dans la prière dont nous allons aborder l'examen, il a spécialement en vue ses disciples quand il parle de ceux que le père lui a donnés.

Leur caractère général peut être esquissé en peu de mots. Par leur rapport avec Jésus-Christ, ils sont unis au père. Le Père les aime et ils aiment le Père (14, 21). Pour la même raison, ils sont séparés du monde (17, 16);

le monde les hait (16, 16. 15. 18. 19), et ils fuient le monde. Par la foi, ils sont implantés dans l'organisme de la vie divine (15, 5) et de la vérité (17, 17), ce qui les met à même d'être pour le reste de l'humanité les propagateurs spirituels de cette vie et de cette vérité. Leur vocation est d'être les serviteurs visibles, les organes moraux et libres du Sauveur glorifié et invisible (17, 10. 15, 8).

La *Foi* est le principe de cette vocation ; par elle seule, ils peuvent s'acquitter dignement de leurs devoirs. C'est encore elle qui leur procure l'assistance du saint Esprit, en vertu de laquelle leurs forces spirituelles, tant intellectuelles que morales, sont augmentées, leur intelligence illuminée, leur volonté sanctifiée. Dépositaires de la vérité, qui est l'élément de leur vie nouvelle, ils sont ainsi à même de rendre témoignage à Christ (15, 27), en annonçant aux autres sa parole (15, 7. 17, 20. 14, 24) dans toute sa pureté, sans mélange d'erreur humaine.

L'*amour* envers le Christ (15, 10) est le plus sûr garant de la fidélité de ses disciples à leurs devoirs, le ressort le plus énergique de leur activité apostolique. Il leur donne ce qui est si nécessaire dans un monde perverti et hostile à la vérité, la χαρα de Christ (15, 11), l'assurance et le courage par lesquels ils peuvent affronter tous les périls et vaincre toutes les difficultés ; il leur donne de plus, cette paix et cette félicité (14, 27) que la conscience de l'union avec Dieu par Jésus-Christ peut seul procurer. En eux se reflète la gloire de la grâce et de la vérité (17, 10) que leur maître leur a communiquée en s'unissant avec eux ; ce reflet est *l'insigne de leur dignité* et *le sceau inaltérable de leur message divin.*

Par eux et par ceux que leur témoignage conduira à la foi en Christ (17, 20), l'œuvre du salut, fondée par Jésus-Christ, sera achevée sur la terre sous l'influence du saint Esprit. Ce sera à la fois *le triomphe de l'amour du Père* et *sa glorification dans le monde*.

SECONDE PARTIE.

LA PRIÈRE SACERDOTALE.

Après avoir donné à grands traits l'exposé des idées de Jean sur Dieu, sur Jésus-Christ et les disciples, nous allons aborder l'étude même de la prière du Sauveur. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici, n'était qu'à titre provisoire pour nous faciliter notre tâche et asseoir nos explications sur une base johannique. Il va sans dire que notre entreprise n'est pas de reproduire ici toutes les nombreuses explications qui ont été données du texte de cette prière, et de conduire le lecteur à travers un dédale d'interprétations hardies, hasardées et souvent manquées. Nous nous contentons, sans avoir la prétention de trouver partout le vrai sens, d'offrir ici les résultats de nos propres études, tout en réfutant, s'il y a lieu, les principales explications qui nous semblent sujettes à caution.

Jésus-Christ avait consacré ses derniers entretiens (c. 14-16) à rappeler à ces disciples que, sous peu, le

commerce personnel qu'il avait entretenu avec eux cesserait, que dès lors commencerait pour eux le devoir de rendre témoignage de sa vérité, et qu'ils s'acquitteraient d'autant mieux de ce devoir qu'ils lui seraient plus fidèles. En même temps il avait dirigé leur attention sur la victoire qu'il allait remporter sur le monde. Elle sera pour eux une source de bénédictions divines sur la terre tout en leur ouvrant la perspective d'une plus grande félicité dans le ciel. Il termine maintenant ses exhortations et ses promesses par une prière solennelle adressée à Dieu. Cette prière, on l'a appelée *sacerdotale*, parce qu'il l'a faite avant le grand *sacrifice de sa mort*[1], qui devait être la cause du salut de l'humanité. L'objet de cette prière est l'œuvre de la rédemption, qu'il confie à la protection de l'amour du Père. Le succès de cette œuvre est attaché à la glorification de son fondateur, à la sanctification des disciples de ce dernier et de tous les fidèles à venir. Pour cette raison, Jésus-Christ se recommande à l'amour du Père, ainsi que ceux qui lui appartiennent, à savoir ses disciples immédiats ainsi que la totalité de ses fidèles à venir, de tous les âges et parmi tous les peuples. Il a la certitude d'être exaucé, d'autant plus que l'œuvre du salut n'est qu'un mode de glorification de Dieu dans le monde.

V. 1. — La prière commence par une invocation au Père céleste que Jésus-Christ fait avec la conscience d'être le Fils de Dieu dans le sens spécial qu'indique l'évangile de Jean. Partout dans cette prière, nous retrouvons ce rapport du Fils au Père que nous avons caractérisé an-

1. Cfr. p. 24. 43, v. 19.

térieurement comme un rapport de *dépendance* et de *subordination.*[1] L'heure fatale est enfin venue, cette heure qui devait clore la carrière terrestre du Sauveur, puisqu'elle est celle de sa *passion* et de sa *mort.* Elle marque sa rentrée dans la gloire céleste; c'est aussi cette gloire qu'il demande au père. Le rapprochement de notre passage avec le verset 5 montre clairement qu'il ne s'agit ici que de *l'exaltation de Christ* auprès du Père, telle qu'elle a eu lieu après sa résurrection. Au chap. 13, 31. 32 il est question 1° *d'une glorification du fils par sa mort, glorification renfermant en même temps celle du père par la victoire de son œuvre rédemptrice dans le monde.* 2° *D'une glorification du Fils en Dieu même* (ἐν ἑαυτῷ), *qui est le fruit de la première.* C'est à cette seconde glorification que se rapportent les mots : *Glorifie ton Fils.* Il ne faut pas regarder cette gloire comme une récompense que demande le Fils en retour des services rendus au Père. Avec une touchante abnégation, il n'a en vue que la glorification du Père dans l'humanité, qui peut seulement se réaliser par l'exaltation du Fils, son organe révélateur (afin que le fils te glorifie).

V. 2. — La glorification du Père se fonde sur le triomphe de l'œuvre rédemptrice que le Fils a commencée moyennant le pouvoir (ἐξουσια) que Dieu lui a donné. Il ressort du contexte que ce pouvoir n'est pas celui de sauver, d'un côté, ceux qui s'uniraient à lui, et de juger, de l'autre, ceux qui le repousseraient, en d'autres termes, de séparer dans le monde moral les éléments contraires. Cette explication, il est vrai, s'accorderait bien avec le

1. Cfr. p. 13, premier alinéa.

commencement de la phrase, mais elle ne cadre pas avec la proposition finale qui ne fait ressortir que le côté rédempteur de ce pouvoir. Outre le but prochain de celui-ci, elle en indique en même temps la nature intime et la manière dont il s'exerce. C'est un *pouvoir rédempteur, ayant pour objet l'humanité entière* (πασα σαρξ), *mais ne se montrant efficace que dans ceux qui s'y soumettent.* Jésus-Christ fait lui-même cette restriction à la fin du verset, qui sert de commentaire à sa thèse générale, en disant « *qu'il ne communiquera la vie éternelle qu'à ceux que le Père lui a donnés.* » Nous avons eu occasion plus haut d'apprendre à connaître le sens de cette locution (6, 34).[1] Nous le rappellerons en remarquant qu'il s'agit de ceux qui viennent à Jésus-Christ pour satisfaire le besoin de vérité et de liberté morale que le Père a éveillé en eux. Dans notre verset se manifeste surtout l'importance attachée à la rénonciation *(Entœusserung)* du *Logos*; au moment où il va rentrer dans sa gloire céleste, il n'en parle, ainsi que de son pouvoir rédempteur (ἐξουσια) sur l'humanité, que comme d'un don de l'amour du père (v. 24).

Pour montrer la liaison entre ces deux premiers versets, nous nous bornerons à l'observation suivante : Dans le verset 1, Jésus-Christ demande au Père de le glorifier dans le ciel, afin de pouvoir à son tour achever sa glorification sur la terre. C'est ce qu'il motive au verset 2 par la remarque que le Père lui a conféré un pouvoir rédempteur qui s'étend sur tous les hommes (πασα σαρξ), et qui a pour but d'amener à la vie éternelle tous ceux que le Père lui a donnés. Le don de la gloire céleste est

1. Cfr. p. 21, chap. 3.

la conséquence morale du don du pouvoir rédempteur de même que la glorification du Père résulte de la communication de la vie éternelle faite à l'humanité. Cette communication de vie est un mode de la glorification du Père, mais elle ne peut se réaliser que par la glorification du Fils. Il résulte de l'ensemble de ces deux versets que *l'exaltation de Jésus-Christ* dans la gloire céleste est rigoureusement nécessaire et indispensable pour l'achèvement de l'œuvre du salut d'après ses deux faces, à savoir : *La communication de la vie éternelle à l'humanité* et *la glorification de Dieu dans cette dernière.*

Le *V.* 3 définit et détermine de plus près cette vie éternelle qui doit tomber en partage aux hommes par l'intermédiaire de Christ. Elle consiste essentiellement dans la *connaissance de Dieu*, que Jésus-Christ a révélé à l'humanité. Or cette connaissance, comme nous l'avons vu plus haut, est, selon Jésus, *l'union intime de l'homme avec celui qu'il connaît.* Elle exprime la même idée que la *Foi*[1]. La vie éternelle étant l'effet immédiat de la connaissance de Dieu ou de la foi, il est tout naturel qu'elle prenne son commencement sur cette terre. Ceux qui s'obstinent à en réléguer exclusivement la possession à l'autre monde, se trouvent réfutés dans tout l'ensemble de l'évangile de Jean.[2]

---

1. Cfr. p. 15.

2. Il est à remarquer que dans l'évangile de Jean il n'y a pas une si grande ligne de démarcation entre la vie terrestre et la vie future ; les deux sont entre elles dans un rapport organique. Pour le fidèle, la mort n'est qu'un changement du mode d'existence, et la vie qui lui succède, n'est que la continuation et le développement de cette vie divine commencée sur terre. La mort pour lui n'est qu'un dernier pas en avant, pour atteindre le terme de son développemant, la félicité.

Ce verset a été l'objet de nombreuses controverses. A la première lecture, Jésus-Christ semble s'exclure de la divinité, en l'attribuant uniquement au Père. Les rationalistes ont exploité ce passage pour défendre leur cause et les orthodoxes ont eu recours, pour les réfuter, à l'expédient désespéré de violer le texte par la construction *...cognoscant te, et quem tu misisti, Jesum Christum, unum verum Deum.* Les uns et les autres ont également tort. L'erreur des premiers est redressée par une foule de passages où Jésus-Christ est représenté comme intimement uni au Père, comme sa révélation adéquate et son apparition visible dans le monde (14, 6. 7. 9. 10. 11), tandis que l'autre est réfutée par le texte même.

Le fait est que Jésus-Christ n'a pas eu l'intention d'insister dans ce passage sur la reconnaissance de sa divinité, ni d'expliquer les rapports dans lesquels il se trouvait avec le Père; il se contente de se déclarer simplement pour le *Logos* incarné, Jésus-Christ. Les mots «*seul vrai Dieu*» désignent la personne du Père avec une *précision toute confessionnelle;* non pas pour amoindrir la dignité de Jésus-Christ, mais pour proclamer le *monothéisme*, comme la seule source de vérité et de vie en face du polythéisme, de la déification de la nature et de toutes les formes de l'idolâtrie, qui ne conduit les hommes qu'à l'erreur et à la mort.

Mais il importe de ne pas perdre de vue que Jésus-Christ, au moment où il établit la reconnaissance du seul vrai Dieu comme la condition indispensable de la vie, regarde celle-ci en même temps comme un *effet de la connaissance du révélateur de Dieu.* Le Dieu unique et vrai est révélé par le *Logos* incarné; on ne peut le connaître

sans connaître en même temps Jésus-Christ. Celui-ci est l'intermédiaire unique entre Dieu et l'humanité ; vouloir s'élever à Dieu sans passer par le Christ, c'est tenter l'impossible (14, 6). Celui qui ne reconnaît pas ce dernier comme le représentant de Dieu dans l'humanité, aura toujours, malgré sa science, une idée imparfaite et fausse de Dieu. Il ne connaît pas celui du christianisme que l'histoire proclame comme le seul vrai Dieu. Mais celui-ci on ne peut le connaître à moins d'être chrétien; et on ne peut l'être sans avoir une connaissance réelle de Jésus-Christ, en d'autres termes, sans être uni à lui par la foi.

Notre texte offre encore une autre difficulté qui concerne le nom même de Jésus-Christ. Les uns traduisent «*qu'ils reconnaissent Jésus, que tu as envoyé, comme le Messie*»; les autres «*qu'ils reconnaissent Jésus-Christ que tu as envoyé.*» Nous nous prononçons pour la seconde interprétation qui se justifie autant par la grammaire que par sa couleur johannique. *Jésus-Christ* est la dénomination consacrée du *Logos* incarné, avec toute l'ampleur de l'idée que Jean rattache à cette expression. [1] L'emploi de ce terme par Jésus-Christ lui-même n'a rien d'étrange en présence des nombreux passages tant de l'évangile de Jean que des Synoptiques, où il parle de lui-même à la troisième personne en se désignant comme le Fils de l'homme. D'ailleurs saint Paul en fait de même dans ses épîtres.

V. 4. — Au commencement Jésus a prié le Père de le glorifier, afin de pouvoir le glorifier à son tour. Nous

1. Cfr. p. 12, note 3.

connaissons le sens de ces paroles. Dans le v. 4 il dit *qu'il a glorifié le Père sur la terre.* Nous avons vu que l'œuvre du salut comprend d'un côté *la communication de la vie divine à l'humanité*, et de l'autre, *la glorification de Dieu dans l'humanité.* Celle-là est un effet du pouvoir rédempteur de Jésus-Christ, celle-ci en est le but. Toute participation de l'homme à l'œuvre du salut est donc un mode de la glorification du Père. Jésus-Christ parle dans notre verset de son œuvre sur terre, comme de *l'accomplissement objectif de la glorification de Dieu.* Il en a seulement déposé, il est vrai, le germe, mais celui-ci renferme tout le développement ultérieur. Par son apparition visible, les conditions de la vie divine dans l'humanité sont données, et par suite aussi celles de la glorification de Dieu. Mais elles peuvent seulement se réaliser par l'adhésion subjective de l'humanité à l'œuvre de Christ, qui prendra des proportions de plus en plus grandes jusqu'à ce qu'enfin, au terme de l'histoire, elle ait atteint l'apogée de son développement. Jésus-Christ semble parler ici de son œuvre comme d'une œuvre achevée; à vrai dire, il anticipe sur ce qui ne va s'effectuer qu'après sa mort. De même que 4, 34 il envisage l'œuvre qu'il va entreprendre sur terre comme un acte d'obéissance à la volonté du Père, de même aussi au moment de la terminer, il reporte ses regards sur cette même œuvre, avec une sainte satisfaction.

V. 5. — La glorification dont il parle 13, 32 et qu'il vient de demander au Père (v. 1) est désignée ici *comme une glorification auprès du Père même.* Il l'obtient en retour de la glorification de Dieu accomplie par lui sur la terre. Dans notre verset, Jésus-Christ en parle *comme*

de son retour dans la gloire qu'il a eue auprès du Père avant son incarnation. Il va encore plus loin : c'est celle qu'il a eue avant l'existence du monde et qu'il a possédée de toute éternité. Ce passage confirme *l'existence éternelle du* LOGOS *προς τον πατερα* (1, 1 ss.) dont il est parlé dans le prologue et dont les divers éléments se retrouvent 3, 13. 6, 62. 8, 58 et v. 24 de notre chapitre. L'idée de cette glorification n'est pas épuisée par celle *de la propagation de la doctrine de Christ dans le monde,* ni par celle de *son exaltation à la félicité éternelle.* Par un procédé superficiel et étroit on a rapporté le *ἡ εἰχον* tout simplement à la préexistence de la volonté et des décrets de Dieu. Mais cette prétendue *préexistence idéale n'est qu'un jeu de mots;* elle n'a pas plus de valeur que celle de l'humanité en général et de chaque individu en particulier. Si Jésus-Christ demande à Dieu de lui rendre la gloire qu'il a déjà eue avant la création du monde, il dit par là même qu'il ne l'a pas au moment où il parle; preuve certaine qu'il y a renoncé, qu'il l'a abdiquée au moment on il est entré dans les limites de l'existence humaine. [1]

Ce passage n'est pas en contradiction avec 1, 14. 2, 11 et v. 22 de notre chapitre; il dit seulement autre chose. Dans les endroits cités, il est question d'une *gloire* (*δοξα*) que le *Logos* incarné a possédée durant sa vie terrestre. Ses disciples l'ont vue, il la leur a même communiquée. Quelques critiques modernes en ont tiré la conclusion que Jean ne parle pas *d'un abaissement du* LOGOS, et *que son incarnation n'est qu'une exaltation de l'humanité.* [2] Ils

1. Cfr. p. 12. 13.
2. Cfr. p. 13, note.

n'ont pas songé que de cette manière ils réduisent l'existence terrestre de Christ à celle d'un *fantôme* (docétisme) qui, sans avoir une réalité matérielle, a eu toutes les apparences de l'homme. L'humanité de Jésus-Christ se trouve ainsi complètement *volatilisée*. Jean, au contraire, envisage la question tout autrement. Dans son évangile, le terme de δοξα est pris dans *deux acceptions différentes*, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer.[1] D'un côté, la δοξα est prise dans un sens purement *métaphysique*; alors elle est intimement liée à la μορφη θεου (Phil. 2, 6. 7.) C'est la *possession des attributs spécifiquement divins et leur exercice dans le sein de Dieu*. La δοξα dans l'autre acception est purement *morale* (*ethisch*). Dans ce sens, *elle peut aussi se réfléchir chez les hommes*. Telle est, par exemple, la δοξα de la grâce et de la vérité, dont la vie de Jésus, ses paroles ainsi que ses actes, sont une révélation continuelle. Elle a sa racine dans son rapport d'amour avec le père. Pour ce qui concerne la δοξα prise dans le sens métaphysique, Jésus-Christ y a renoncé lors de son incarnation; quant à la seconde, il l'a conservée et manifestée dans sa vie terrestre. C'est par cette dernière qu'il se légitime comme le fils de Dieu; c'est elle qu'il a donnée à ses disciples, c'est par elle aussi qu'il est toujours même sur terre ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ (2, 13).

Les versets 6. 7. 8 forment la transition de la prière que Jésus-Christ adresse au Père pour lui même (v. 1, ss.), à celle dont les disciples sont l'objet. On peut à juste titre les regarder comme une introduction à la prière qui

---

1. Cfr. p. 12. 13 et note.

va suivre. Ils se rattachent à ce qui précède, *en tant qu'ils expriment comment le Sauveur a usé de son ἐξουσια* (v. 2) *pour fonder l'œuvre du salut;* à ce qui suit, *en tant qu'ils présentent les disciples comme des hommes qui ont rempli les conditions nécessaires pour participer au salut.* Parcequ'ils sont unis à lui par la Foi, il les recommande au Pére; celui-ci doit les préserver de tous les dangers, leur conserver et augmenter le trésor des biens célestes dont il sont les dépositaires et les bénir comme les continuateurs de son œuvre.

V. 6. — Jésus-Christ dit, qu'en sa qualité *d'envoyé de Dieu*, et *muni du pouvoir rédempteur*, il a révélé à ses disciples le *Nom de Dieu*. Il n'entend pas par là les *attributs* de celui-ci, ni son *nom de père céleste (Vatername);* il veut dire que *Lui-même*, dans sa sainte personne, par ses paroles et ses actes a révélé Dieu à ceux que *«le père lui a donnés»*; en d'autres termes, à ceux qui ont le cœur ouvert à la vérité. L'existence de ces derniers dans le monde refute suffisamment ceux qui s'obstinent à trouver dans notre évangile *un dualisme absolu entre Dieu et le monde*. Il est vrai que les deux sont séparés par le péché; mais cette séparation morale peut être annulée, autrement la venue de Christ ne serait qu'un paradoxe et une tentative manquée. Son œuvre de salut suppose dans l'homme la faculté d'adhérer à la vérité divine, pour la connaître et avoir la vie éternelle. (v. 3). Dans la locution σοι ἠσαν, il n'est pas question de la prédestination, car *l'amonr de Dieu est universel et le salut doit s'étendre à toute l'humanité* (3, 14. 17, 2). Il n'y est pas dit non plus que les disciples appartiennent à Dieu dans le sens purement *physique*, autre-

ment ils ne se distingueraient d'aucune manière de l'humanité pécheresse. Celle-ci, quoiqu'elle ait rompu les liens moraux qui la rattachaient à Dieu, ne cesse pourtant pas d'être sa créature et de rester dans la sphère de son action toute-puissante.

Les disciples ont répondu à la révélation de Christ par *l'adhésion à la parole de Dieu*, (3, 34 nous voyons que c'est la parole annoncée par Jésus-Christ) en suite de leur affinité morale avec lui. Dès qu'ils se sont trouvés en contact avec la vérité, ils l'ont saisie d'une manière *immédiate et spontanée* (τηρειν) pour en faire leur nourriture spirituelle.

V. 7. — Cette *adhésion immédiate* à la parole de Dieu est devenue pour les disciples, après une longue expérience acquise dans leur commerce avec Jésus, *une connaissance réfléchie de la vérité* (ἐγνωκαν). 1° *Ils ont reconnu dans leur maitre, que ses perfections morales, ainsi que sa doctrine venaient de Dieu* et 2° *que Lui-même dans sa personnalité concrète était issu du Père.*

Les résultats de leur première expérience se font jour dans la *profession de foi* de Pierre (6, 68). Mais ils ne se sont pas arrêtés à mi-chemin. A mesure que la connaissance de la vérité élargissait leur horizon intellectuel, ils sont arrivés à la conviction morale que Jésus-Christ était envoyé de Dieu, *issu* de Dieu lui-même. Ils n'hésitèrent pas à la professer devant Jésus-Christ dans leurs dernières entrevues avec lui (16, 30). Notre passage montre ce que Jean entend par le message divin de Christ. (ὁτι συ με ἀπεστειλας) Ce n'est pas une vocation semblable à celle des anciens prophètes. Ceux-ci, quoique témoins de la vérité, n'en étaient pourtant pas les dépo-

sitaires absolus et en second lieu, ils n'étaient pas issus de Dieu.

V. 9. — Après avoir ainsi exposé comment ses disciples justifiaient ce nom, il commence à prier pour eux. Sa prière se rapporte *uniquement à ceux que le Père lui a donnés.* Ils appartiennent à celui-ci, ce qui est un motif de plus pour lui de l'exaucer.

C'est à tort qu'on a voulu conclure de ce que Jésus-Christ ne prie pas pour le monde, qu'il est indifférent envers lui. On est allé jusqu'à dire qu'il l'ignore, et que la charité qu'il recommande 3, 34 ne s'étend pas au-delà des limites de la communauté fraternelle de ses disciples.[1] C'est là une exégèse purement arbitraire, qui oublie, que Jésus, au moment où il prononce sa prière, n'a proprement en vue que son œuvre, dont les disciples devaient être les continuateurs. Tout, et leur connaissance de la vérité, et leur foi en Jésus, les qualifiait pour cette vocation. Aussi les recommande-t-il à la protection toute spéciale de Dieu, comme des hommes *qui lui appartiennent* et qui *doivent entrer à son service.* En les distinguant du monde, il prie pour eux tout autrement qu'il ne pourrait prier pour celui-ci; il *demande à Dieu de les conserver dans leur foi.* Evidemment il lui serait impossible d'en faire autant pour le monde incrédule. Et pourtant celui-ci est l'objet de ses tendres sollicitudes, puisqu'il a *en vue son salut* (v. 21. 23). Celui-ci doit lui être apporté par les disciples, en tant qu'ils restent fidèlement attachés à la vérité et à sa personne, comme ceux qui appartiennent à Dieu.

---

1. Cfr. p. 19, 20.

V. 10.—Dans ce verset, Jésus-Christ indique de plus près, ce qu'il entend par le *σοι εἰσι* à la fin de v. 9, par les mots *και τα ἐμα παντα σα*. «Tout ce qui est à moi est aussi à toi, et ce qui est à toi est aussi à moi.» Le Père et le Fils possèdent tout en commun; le Fils n'est pas avec le Père dans le rapport subalterne de celui qui ne fait que recevoir sans rien donner; c'est un rapport réciproque dans toute la force du terme. En principe c'est celui du *Logos* au Père; il n'a pas été détruit par l'incarnation du premier, vu que le changement de son mode d'existence, n'a pas altéré son essence divine.

Puisque tout ce qui est au Père est aussi au Fils, les disciples sont *leur bien commun. Organes de la glorification dn Père, ils sont également ceux de la glorification du Fils.* Unis à celui-ci par le lien de la foi, ils sont revêtus de la *δοξα χαριτος και ἀληθειας* et la révèlent au monde. C'est là la signification des mots : *και δεδοξασμαι ἐν αὐτοις*.

Le verset 11 se rattache à ce qui précède de la manière suivante : *Je suis glorifié en eux; il importe donc que tu leur prêtes ton secours, afin qu'ils soient préservés de la corruption du monde, dans lequel je les ai guidés jusqu'ici et entourés de mes soins. Je les quitte maintenant, puisque je rentre auprès de toi.* Comme si son départ était déjà accompli, (*και οὐκετι ἐν τῳ κοσμῳ εἰμι*) il s'adresse au Père très-saint avec la prière de les conserver dans la sphère de vie, dans laquelle il les a introduits durant son séjour sur la terre. (*ἐν τῳ ὀνοματι κ. τ. λ.* v. 6 le nom de Dieu pour Dieu lui-même, vivre dans la sphère de la vie divine c'est vivre en Dieu.) Leur conservation dans la sphère de la vie divine doit aboutir

à *leur union d'amour entre eux* (ἵνα ὦσιν ἓν) d'après le type divin de *l'union du Père et du Fils* (καθως και ἡμεις)

VV. 12—15 inclusivement développent plus au long et avec plus de précision encore le motif de la prière déjà énoncé vv. 10 et 11.

V. 12. — Tant que Jésus-Christ a été sur la terre, visible au milieu des siens, il a veillé sur eux et les a gardés comme un berger garde ses brebis (cap. 10). De tous ses disciples, il n'y a qu'un seul qui ait trompé cette tendre sollicitude, c'est Judas, *le fils de la perdition.* «*Afin que l'Ecriture fut accomplie.*» Il ressort de ces paroles que Judas faisait partie de ceux que le Père avait donnés à Christ, (v. 6) et qu'à l'époque où celui-ci avait choisi ses apôtres, ce disciple avait été conduit à lui sous l'influence de l'attraction divine (6, 44). Dans la douleur que sa perte a causée à Jésus-Christ, il est aisé de voir, avec quel amour celui-ci a dû l'avoir suivi pour le sauver; car il ne peut pas même l'oublier en ce moment solennel, où il s'occupe des plus hauts intérêts de son œuvre. Il est assez difficile de donner une solution tant soit peu satisfaisante des rapports qui existent entre le maître et ce disciple. Il faut admettre que Jésus, au moment où Judas s'était associé à lui, ne savait pas encore quelle position il prendrait à son égard dans la suite. Ce n'est que plus tard, que Jésus *qui voyait au fond des cœurs* (2, 25) a dû savoir démêler en lui les instincts secrets qui le dominaient. A plusieurs reprises il a dû avoir essayé de le ramener à de meilleurs sentiments, notamment là où sans le nommer, il disait avec une profonde douleur *que ses disciples n'avaient pas tous la foi en*

lui (6, 64) et n'étaient pas tous purifiés par elle (13, 10). Dans l'insuccès de ses efforts il vit un signe de la Providence (13, 21). Ce Judas qu'il aimait tant, devait le trahir et causer sa mort. C'est alors seulement que Jésus-Christ reconnut que la parole de *l'Ecriture* (Ps. 41; 10) était dirigée contre le disciple réprouvé. Pour lui, comme pour ses disciples, *l'Ecriture était la charte dans laquelle ils trouvaient tracés, les linéaments du développement du royaume des cieux dans l'avenir.* Outre sa valeur historique, son contenu avait encore une signification prophétique, en tant qu'il était le type de ce qui allait se développer dans les temps futurs (*die Fülle der Zeit Gal. 4, 4*) Jésus y avait trouvé prédits tous les incidents de sa vie terrestre ainsi que de sa mort. Celle-ci ne pouvait être amenée d'une façon plus tragique que par la trahison du disciple qu'il avait tant aimé. On aurait tort de recourir à la prédestination pour expliquer cette prédiction de l'Ecriture. Judas s'était fait le disciple de Jésus-Christ grâce a l'attraction divine qu'éprouvent tous ceux qui ont le cœur ouvert à Dieu. Mais il jouissait de la liberté d'action accordée à tout homme; dès lors il ne lui était pas impossible de prendre une autre direction. Son infidélité qui suivit son premier attachement à Jésus-Christ, sa trahison qui amena la mort du maître, sont à leur tour le résultat d'un libre développement dont il faut chercher la cause certaine dans une indifférence à l'égard de Jésus, et le motif dans un penchant prononcé pour le mal, issu de cette indifférence. Ce mauvais penchant l'a conduit au crime de la trahison, et par suite à la perdition (*ὑιος ἀπωλειας*, adonné, appartenant à la perdition, comme 12, 36 *ὑιος φωτος*, appartenant à la

lumière). La mort de Jésus-Christ était arrêtée dans le plan de Dieu; mais Judas n'était pas plus forcé de le trahir que ses ennemis ne l'étaient de le faire tuer. Pour ne pas nous aventurer dans la question si difficile et si épineuse de la liberté de l'homme et de la prescience de Dieu, nous nous bornerons à dire que Dieu est le maître de l'histoire. L'humanité nonobstant ses nombreuses défaillances, réalisera, malgré elle, les plans de Dieu, et arrivera à la fin qu'il lui a assignée, sans que la liberté des individus soit limitée. Car Dieu tient en main les fils invisibles, par la sage combinaison desquels, sans consulter l'homme, il forme le tissu de l'histoire, conformément à sa volonté et à ses décrets.

V. 13. Au moment de se rendre auprès du Père, Jésus-Christ prononce aussi cette prière *en guise d'adieux à ses disciples, pour les consoler et les fortifier.* Avant de les quitter, il veut leur communiquer ce bonheur et cette félicité qui découlent pour lui de son union avec Dieu, qui le soutiennent dans toutes les luttes, et lui adoucissent les amertumes de la passion et de la mort (15, 11). La conscience de leur union avec Dieu par Jésus-Christ leur donnera cette même félicité dans toute sa plénitude. En entendant prononcer cette prière, ils sentiront un baume consolateur se répandre dans leur cœur; ils verront la nuit de la tristesse profonde dans laquelle sa mort va les plonger, éclairée et dissipée par un rayon de la félicité divine, et ils acquerront la certitude du secours de Dieu. *Car le Père exauce, sans exception, toutes les prières du Fils* (11, 42).

V. 14. — Le *départ de Jésus* n'est pas la seule cause de leur douleur; *la haine du monde* à laquelle il les laisse

exposés, les remplit également de tristesse. Car ils connaissent l'antipathie du monde pécheur pour le divin, et l'égoïsme de la mauvaise conscience qui est ennemie de tout ce qui fait naître des remords (3, 20). Jésus-Christ avait eu à souffrir de cette haine (7, 7. 15. 18. 19) parce que sa vie était un sujet de scandale pour les cœurs endurcis dans le péché. Les disciples prévoient que leur sort ne sera pas différent de celui du maître, puisqu'ils ne sont pas de ce monde, comme celui-ci ne l'a pas été non plus; car ils possèdent la parole divine, et unis par la foi à leur Sauveur, il vivent dans la communion de Dieu.

V. 15. — Jésus-Christ a dû rencontrer dans l'âme de plus d'un de ses disciples le désir de quitter ce monde avec lui. Son témoignage qu'ils n'étaient pas de ce monde, devait donner à ce désir un aliment nouveau et en quelque sorte le justifier. Il s'expliquait aussi par leur amour pour celui dont ils allaient être séparés. Mais ce n'était pas seulement leur attachement à Jésus qui avait motivé ce désir; bien plus encore, c'était un sentiment de faiblesse et de découragement. Car la perspective des combats qui les attendaient leur faisait horreur et les remplissait d'effroi. Par là, ils se trouvaient en contradiction avec la volonté divine, puisqu'ils étaient destinés à recruter dans le monde les âmes accessibles à la vérité, pour en faire des citoyens du royaume des cieux. Ceci explique aussi la nature du τηρειν de la part de Dieu. Il ne consiste pas dans *l'enlèvement des disciples du monde;* par là, il est vrai, tous les périls seraient écartés d'un seul coup; ils seraient dispensés de tous les combats ultérieurs. Ils doivent au contraire les affronter, ils doivent rester debout sur le champ de bataille que le Sauveur quitte

en triomphe ; il doivent encore rehausser sa gloire par la conquête spirituelle du monde. Dans cette lutte un grand danger les menace, c'est celui d'être corrompus par l'ennemi et d'être ainsi séparés de leur maître. Pour les préserver de pareils revers, Jésus-Christ prie le Père : *ἵνα τηρηρῃς αὐτους ἐκ του πονηρου* (de les préserver du mal). Nous nous prononçons pour le neutre, *το πονηρον*, et non pas pour le masculin, *ὁ πονηρος*, qu'on a l'habitude de regarder comme la désignation personnelle du diable. Ce qui nous a engagé a donner la préférence à la première leçon, c'est la préposition *ἐκ*, qui indique clairement qu'il s'agit ici d'une certaine sphère de vie, de la méchanceté du monde, dont ils doivent être complétement affranchis et séparés.

VV. 16 et 17. — Le verset précédent exprime le *côté négatif* de ce *τηρειν* du Père. Verset 17 en exprime le *côté positif*. Ils n'ont pas seulement besoin d'être délivrés du mal, mais aussi d'être fortifiés et secondés par Dieu dans le bien. Pour cette raison Jésus-Christ demande au Père (v. 17) *de les sanctifier*. Le terme *ἁγιαζειν* exprime *l'action de soustraire un objet à l'usage profane, pour le consacrer à Dieu*. Appliqué aux disciples, il désigne leur *préservation* et leur *séparation du mal ;* les mots *ἐν τῃ ἀληθειᾳ* indiquent qu'il s'agit en second lieu de leur *consécration au service de Dieu, dans la vérité. l'élément de leur vie nouvelle*. Comme la vie du monde, le *το πονηρον*, se caractérise par le *ψευδος*, ainsi la vie divine, le *το ἀγαθον* par excellence, se distingue par la *ἀληθεια*. Celle-ci est identifiée dans notre passage avec la *Parole de Dieu*. Nous avons vu que cette parole est

«*Esprit* et *Vie*, la substance de tout ce qui est vrai au point de vue intellectuel et moral.

Le verset 18 indique le but de cet *ἁγιαζειν*. Comme le Père avait envoyé Jésus-Christ dans le monde, dont il se distinguait par sa sainteté, de même aussi celui-ci a envoyé ses disciples dans le monde dont ils sont séparés par leur foi. Leur vocation est d'être les représentants de Christ et ses successeurs sur la terre. Ils ont reçu de leur maître une mission divine, dont ils ne peuvent s'acquitter dignement que si Dieu les y a lui-même consacrés.

V. 19. — Il faut avant tout que Dieu les reconnaisse comme les apôtres de Christ. Mais leur vocation exige de leur part des capacités intellectuelles et morales toutes particulières, pour être de vrais organes de Christ, incorporés dans l'organisme de sa sainte vie. La communication des dons spirituels que nécessite leur ministère est attachée à la rentrée de Christ dans sa gloire. Et puisque celle-ci ne peut avoir lieu que par sa mort, il dit plus loin v. 19 : «*Je me sacrifie moi-même pour eux*» — *non pas à leur place, mais pour leur bien* (in commodum) — *afin qu'ils soient véritablement sanctifiés*. Le terme *ἁγιαζο ἐμαυτον*, par lequel il désigne sa *mort*, ne peut être entendu dans un sens autre que celui de son *sacrifice personnel*. Le fruit que celui-ci doit produire est exprimé dans la proposition finale : *ἱνα ὡσιν καὶ αὐτοι ἡγιασμενοι ἐν ἀληθειᾳ*. Ces derniers mots ne signifient pas le martyre des apôtres, par lequel il serait impossible d'expliquer les mots : *ἐν ἀληθεια*, et qui exigerait en outre la construction : *ἁγιασωσι ἑαυτους*. Mais alors le sens de la phrase serait complétement changé. Ils ne peuvent pas non plus être rapportés au verset 17 où il

est dit : ἁγ. ἐν τῃ ἀληθειᾳ. Le ἁγιαζειν du passage cité exprime d'ailleurs un *développement successif dans la sphère de la vie chrétienne en vertu d'une action continue de Dieu.* Cela ne peut pas s'accorder avec le parfait ἡγιασμενοι. On ne peut interpréter ce mot que dans le sens de la *sanctification des disciples et de tous les chrétiens accomplie une fois pour toutes, par le sacrifice de Christ.* Par sa mort que nous avons envisagé plus haut comme un acte de libre obéissance à Dieu et d'amour dévoué pour l'humanité, il a rendu le péché *pardonnable.* Car il a procuré aux hommes tous les moyens moraux pour arriver à un véritable repentir; il a posé en même temps les fondements d'un développement subjectif dans la vie divine, et mis à la disposition de ceux qui s'unissent a lui par la foi, les forces spirituelles indispensables au renouvellement moral: La venue du saint Esprit est le produit de sa mort. Celui-ci, en se communiquant à ceux qui croient à Jésus, élève à tout jamais une barrière entre eux et le monde pécheur. Il les transplante de la vie matérielle et sensuelle, à laquelle ils n'appartiennent déjà plus par leurs aspirations, dans la vie spirituelle et divine. C'est ce que Jésus-Christ entend par la *sanctification que son sacrifice doit amener;* elle sera pour les disciples la *naissance à une vie nouuelle.* A dater de cette naissance, le germe de vie spirituelle déposé en eux peut se développer dans les conditions voulues, car il est fécondé et alimenté par le saint Esprit.[1] Puisque les sacrifices de l'ancien Testament étaient impuissants à produire cet effet salutaire, Jésus-Christ

1. Cfr. p. 20, premier alinéa.

ajoute que le sien seul est *efficace* (produit une sanctification réelle et véritable; ἐν ἀληθεια pris dans le sens de l'adverbe), parce qu'il met les siens dans la communion réelle de la vie sainte de Dieu

VV. 20. 21. De même que Jésus-Christ, assis à la fontaine de Jacob, près de Sichem, porte son regard sur les temps à venir, (4, 21. 23) où les Samaritains aussi se convertiront en masse à l'Evangile, de même, dans ce moment solennel, sa vue s'étend au-delà du cercle étroit de ses disciples qui l'entourent, sur tous ceux qui croiront en lui *par la Parole des apôtres*, et ils les renferme également dans sa prière. Il est à remarquer qu'il dit expressement que ses futurs disciples doivent être gagnés *à la foi par la parole des apôtres*, et celle-ci n'est autre que la sienne. Elle est un dépôt sacré que ses disciples doivent conserver dans toute son intégrité et léguer à leurs descendants sans l'altérer par des inventions humaines et par des éléments étrangers.

Le but du Sauveur dans cette prière universelle est indiqué dans le verset 21. Il veut que tous les croyants forment un *ensemble organiqne*, unis par *le sentiment*, *la pensée*, et *la volonté;* c'est cette communauté vivante des enfants de Dieu, cette *union d'amour* qui *est le reflet de la vie divine* et *de l'union du Père et du Fils*. Elle est l'idéal du chrétien, le but de ses plus hautes aspirations sur cette terre puisqu'elle aboutit *à l'union avec le Père et le Fils*.

Cette union des chrétiens, outre les fruits salutaires qu'elle produit déjà pour eux, a encore *un but pratique* vis-à-vis du monde. Elle doit convertir et amener à la foi, ceux qui ne participent pas encore à la vie divine. C'est

ce qui est exprimé par les mots : *ἵνα ὁ κοσμος πιστευση ὁτι συ με ἀπεστειλας*. Preuve visible de l'efficacité de la parole divine, cette union doit servir à convaincre le monde de la divinité de Jésus-Christ qui l'a établie sur terre, et qui en est le point central ; elle doit faire naître dans les âmes accessibles à la vérité, la conviction que la venue de Jésus-Christ dans le monde est une *mission divine*.

Cette union de l'humanité déchirée et séparée par le péché, est l'œuvre extérieure et visible du saint Esprit. C'est se méprendre étrangement sur l'idéal de l'union fondée par Jésus-Christ, c'est méconnaître entièrement l'idée fondamentale de la religion, que de vouloir retrouver la réalisation de son œuvre dans *l'union forcée et hiérarchique de l'Eglise romaine*. Une autre erreur est de la chercher dans *l'Eglise invisible* qui n'existe pas pour le monde, mais seulement pour Dieu. Elle ne peut donc être aux yeux du monde un témoignage de la mission divine de Christ. Le sauveur entend au contraire par l'union des fidèles, *celle du saint amour*, due à l'action vivifiante de l'esprit divin dans l'humanité, comme nous le retrouvons à l'origine des temps apostoliques. C'est elle qui a exercé une influence si puissante sur les contemporains des apôtres et qui a gagné tant d'adhérents au christianisme. (Act. 12, 46. 47. 4, 32. 5, 11-14. 6, 7. 9, 31. Rom. 12, 4-6. 1 Cor. 12, 22 ss. Eph. 4, 1 ss. Phil. 2, 1 ss.). C'est encore elle qui constitue la communauté des véritables *ἡγιασμενοι* (nom officiel dans les écrits des apôtres), dont l'existence au milieu d'un monde dégénéré et pervers, et dans un siècle si démoralisé est la preuve la plus éclatante de *l'efficacité du sacrifice personnel de Christ* (v. 19).

VV. 22 *ss.* — Jésus reprend la même idée; il présente avec plus d'ampleur encore cette union, sa cause, sa nature intime, ses effets dans les fidèles et son but par rapport au monde.

V. 22. Il dit: «*Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée.*» Il parle donc d'une chose qu'il possède au moment de sa prière et qu'il a pu leur communiquer. Il ne sagit pas ici, — un seul coup d'œil jeté sur le texte suffira pour le faire voir, — de la gloire de son exaltation. Il ne la possède pas encore, puisqu'il la demande au père céleste, v. 5, et le θεωρειν en est seulement réservé aux disciples dans l'avenir céleste. On pourrait à la rigueur regarder ces paroles comme une anticipation sur l'avenir céleste, si la proposition finale : «ἱνα ὠσι τετελειωμενοι εἰς ἑν, και ἱνα γινωσκῃ ὁ κοσμος ὁτι συ κ. τ. λ. ne nous renvoyait clairement à la vie présente et terrestre; sans parler de l'idée en elle-même qui ne serait pas johannique. Par exemple : *Je leur ai promis une gloire future, la participation à la gloire éternelle, afin que par la perspective de ce bien à venir ils soient unis sur cette terre*, etc. Chez Jean, l'union des disciples est toujours basée sur une chose réelle et présente. Si la δοξα dont il est question dans notre verset, ne devait leur tomber en partage que dans l'avenir, Jean n'aurait pas manqué de faire observer qu'elle serait *la base d'une communion future.* Il est vrai que v. 24 Jésus-Christ parle, comme nous le verrons tout à l'heure, de la *Gloire de son exaltation*, et l'on invoque ce fait pour appuyer l'interprétation du mot de δοξα au verset 22 dans le même sens. Mais en y regardant de près, on voit qu'au v. 24 le Sauveur passe à une autre série d'idées. La δοξα du

v. 22 ne peut être la même que celle du v. 24, sans quoi ce dernier passage, au lieu d'exprimer une idée nouvelle, ne serait qu'une simple répétition.

La distinction entre ces deux espèces de δοξα n'est pas difficile à faire du moment qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut.[1] La δοξα de v. 22 qu'il possédait ici bas, est celle dont il est question 1, 14. 2, 11.

Que faut-il donc entendre par cette remise de sa δοξα à ses disciples et en principe à tous les fidèles à venir? Il ne la leur a pas simplement révélée, mais communiquée réellement. Elle est le lien spirituel de tous les disciples entre eux; elle amène leur union véritable, qui a pour modèle l'union intime du Fils avec le Père (καθως ἡμεις ἑν). Dans ces paroles il anticipe encore quelque peu sur le plus prochain avenir, car cette union des disciples n'est proprement consolidée que par la venue du *Paraclet*.

Le verset 23 est étroitement uni au verset précédent et renferme la même idée, seulement plus explicite encore, qui est exprimée v. 21 : ἐγω ἐν αὐτοις και συ ἐν ἐμοι, ἱνα ὡσιν τετελειωμενοι εἰς ἑν κ. τ. λ. Jésus-Christ a communiqué à ses disciples la δοξα que le Père lui a donnée. En la leur communiquant, il s'est communiqué soi-même à eux, car cette δοξα est inséparable de sa personne. Il est donc en eux. Mais puisque le Père est immanent dans le Fils, celui-ci leur a communiqué la substance du Père, en même temps qu'il s'est communiqué à eux. Car le Père est inséparable du Fils. Ils se trouvent donc rattachés par l'intermédiaire de Christ à Dieu. Puisque Dieu

1. Cfr. p. 31. 32, v. 5.

est le principe de la vie, les hommes qui se trouvent unis à ce principe se trouvent entre eux dans un rapport de vie intime, comme unis au même principe. Comme ce principe est un *principe parfait*, ceux qui sont unis à lui seront également entre eux dans un *rapport de vie on ne peut plus parfait*. Voilà ce qui est exprimé par les mots τετελωμενοι εἰς ἓν (pris dans le sens adverbial, parfaitement un), union parfaite, union divine. Cette union des disciples a pour but, comme il est déjà dit v. 21, 1° *de faire connaître au monde que Dieu a envoyé Jésus-Christ*. Ceci n'est possible qu'à la condition que le monde passe de l'incrédulité à la foi. Car sans un accord parfait de sentiment, de pensée et de volonté avec Jésus-Christ, il lui est impossible, à l'avenir aussi peu que maintenant, de voir dans la communauté des fidèles, la preuve de la mission divine de leur maître. 2° *Le monde doit reconnaître que Dieu a aimé les disciples comme il a aimé son Fils*. En d'autres termes, que le rapport d'amour entre Dieu et les disciples est le même qu'entre lui et Jésus-Christ, puisque par ce dernier ils sont unis à lui et qu'il a versé sur eux la plénitude de l'amour avec lequel il aime le Fils.

V. 24. — Jésus-Christ a achevé le tableau du développement et des progrès du christianisme dans l'humanité. Le germe de ce développement se retrouve dans le ἐδοξασα σε, v. 4, et le terme en est l'union du κοσμος converti avec Christ et avec Dieu, v. 21. 23. Il passe maintenant à cette partie de la prière pour les siens, qui a pour objet *leur accomplissement futur dans la gloire céleste* (14, 3) *leur destinée finale*. La δοξα qu'il a donnée à ses disciples, v. 22, n'est que le chemin pour arriver à la félicité

éternelle; elle n'est que le moyen d'acquérir la plénitude de la vie divine par la participation à la jouissance de la δοξα céleste du Fils (quand ils auront quitté cette terre). C'est ainsi que dans l'économie du salut et dans son histoire, tout est sujet à la loi d'un développement successif et progressif. Ce développement s'arrête dans l'éternité, où l'histoire touche à son terme.

Le εἰμι (v. 24) anticipe sur l'avenir immédiat. Il parle ici comme s'il était déjà rentré dans sa gloire céleste. θελω exprime comme 12, 21 *le désir*, mais le désir, de celui qui a, dans l'union de volonté avec le Père, la certitude pleinière d'être exaucé (11, 42) à toute heure. Le θεωρειν n'exprime proprement que *la vision de la gloire de Christ par ses disciples élevés dans le ciel*. Cependant il n'exclut pas l'idée d'une *participation réelle* à cette gloire, autant que cela peut être le cas pour la créature dans ses rapports les plus intimes possibles avec le créateur. Car pour la voir, les fidèles doivent eux-mêmes se trouver dans la région de cette δοξα.[1] (Pour voir le rapport intime entre le θεωρειν et la jouissance de cette δοξα, comparez Epître de Jean 3, 2, où la promesse que nous ressemblerons à Christ est fondée sur cette autre que nous le verrons tel qu'il est).

Il ressort donc du contexte qu'il s'agit ici de la *Gloire de Christ dans son état d'exaltation après sa résurrection*. La jouissance en est promise, dans la vie à venir aux chrétiens (ὁ δεδωκας μοι κἀκεινοι) qui sont restés fidèles à leur maître (14, 2). Ils ne la possèderont pas au même degré que celui-ci, qui en est le dépositaire

1. Cfr. p. 17, note.

absolu, dans son union d'essence avec le Père. Pour eux, ils resteront toujours vis-à-vis de lui dans *un rapport de subordination* et *de dépendance*, dans le rapport de *ceux qui reçoivent, à celui qui donne.* Le ἣν δεδωκας qui au premier abord paraît anticiper sur ce qui va succéder à sa mort, est ramené à sa véritable signification par le ὁτι : La δοξα que tu m'as donnée, parceque tu m'as aimé avant la fondation du monde. Cette explication nous fournit un sens éminemment johannique, puisque le δεδωκας se rapporte à la *communication originaire de la δοξα métaphysique au Logos dans l'éternité, en vertu de l'amour qui de toute éternité l'a uni au Père.* C'est dans cette même δοξα, qu'il avait volontairement quittée en venant au monde, qu'il va rentrer, v. 5. (Nous savons très-bien que les mots de *communication originaire* et de *possession éternelle*, impliquent une contradiction, puisque l'un renferme l'*idée de temps* et l'autre *celle de l'éternité;* mais puisque les termes adéquats nous manquent pour exprimer les choses divines, avouons franchement notre impuissance, tout en faisant notre possible, pour nous rapprocher quelque peu de la vérité.)

Il en résulte 1° *Que l'existence du* LOGOS, *son rapport d'immanence et d'unité essentielle avec le Père, ce que la dogmatique moderne désigne par le terme de rapport trinitaire (trinitarischer Prozess) repose uniquement sur le principe de l'amour.*[1]

1. Nous ne prétendons pas arriver par ce moyen à une construction raisonnée de la trinité. Quelques efforts que nous fassions, nous n'obtenons par là que deux personnes au lieu de trois. Car le rapport d'amour entre le Père et le Fils ne peut pas former une personne, et surtout pas une personne distincte du Père et du Fils.

2° *Que la δοξα du Fils dans son exaltation est essentiellement la même que celle du λογος ἀπ' ἀρχης (v. 5) avec la seule différence que celui qui la possède maintenant, est le* LOGOS *incarné, Jésus-Christ, la personne concrète de l'Homme-Dieu.*

C'est ici que se termine proprement la prière, puisque Jésus-Christ a épuisé en tous sens, la richesse profonde des paroles par lesquelles il a commencé : «*Glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie.*» Il a montré en quoi consistait la glorification du Fils dans le ciel; et quelle importance elle avait pour la glorification du Père sur la terre. Il a fait connaître en même temps quels seraient les agents visibles de cette glorification du Père ; comment illuminés et sanctifiés par le saint Esprit, ils auraient les forces nécessaires pour faire la conquête spirituelle du monde pécheur, et comment peu à peu, ce monde serait transformé en une famille divine, dont les différents membres seraient unis entre eux, ainsi qu'au Fils et au Père par les liens du saint amour. Après avoir envisagé le développement du royaume de Dieu depuis son berceau jusqu'à son apogée dans le monde visible, son regard se porte vers les régions sereines du monde invisible, où les fidèles rentreront dans l'union parfaite avec Christ par la participation à sa δοξα céleste.

Il ne resterait plus rien à demander au Père; mais Jésus-Christ, pour produire dans l'âme de ses disciples cette χαρα dont il parle déjà v. 13, se résume au v. 25 et suivant, les recommande encore une fois au Père, et les lui présente comme ceux qui sont en possession de sa révélation (v. 6).

V. 25 *et ss.* — Les mots de «*Père juste*» ne peuvent

pas être pris dans le sens *de la justice remunératrice de Dieu.* S'il en était ainsi, ils ne s'accorderaient pas avec ce qui précède. Car on ne peut pas regarder l'exaucement de la prière de Jésus-Christ, notamment la protection que le Père doit accorder aux disciples, pour assurer le triomphe de l'œuvre du salut, comme un effet de la justice de Dieu. Il n'est pas possible non plus d'y voir ce mode de la justice du Père, qui doit se manifester *par la séparation des hommes qui ne connaissent pas Dieu, d'avec le sauveur et les siens qui le connaissent.* Cela ne cadre pas avec le verset suivant, ni avec ce qui précède puisque, verset 23, *ἵνα γινωσκῃ ὁ κοσμος, ὅτε συ με ἀπεστειλας* indique suffisamment que la contradiction entre Dieu et le monde ne sera pas autant annulée par *une séparation* (*κρισις*) des éléments hétérogènes dans l'humanité, que par *l'adhésion* pleine de foi d'une grande partie du monde à la personne de Christ.

Notre passage est le seul de tout l'évangile où le mot de *δικαιος* figure comme *épithète de Dieu.* Dans l'Epître de Jean il est à plusieurs reprises appliqué à Dieu, ainsi qu'à Jésus-Christ, dans une acception très large (1 Jean 1, 9. 2, 29. 3, 7). Le premier passage désigne *l'accord harmonieux de la sainte volonté divine avec l'ordre du salut une fois établi, et ses effets sanctifiants dans le pécheur répentant.* Dans les deux autres passages, *δικαιος* indique la *sainteté de Christ* ainsi que sa *justice* (*δικαιοσυνη*, 16, 8. 10. 7, 18, *ἀδικια οὐκ ἐστιν ἐν αὐτῳ*). En prenant ainsi *πατηρ δικαιος* dans le sens de *sainteté divine*, et le *κοσμος οὐκ ἐγνω* comme une antithèse à cette sainteté, nous pouvons rendre la phrase de la manière suivante : *Père tu es juste et saint, et cependant le*

monde ne te connaît pas, car il est injuste et perverti. Je ne puis donc lui confier les intérêts et le succès de ton œuvre (v. 9 οὐ περι του κοσμου). *Mais ceux-ci, mes disciples, te connaissent, parce que je leur ai révélé ton nom* (v. 6)*; ils ont reconnu en même temps que tu m'as envoyé parce que moi je te connais intimement, ce qui est seul possible pour celui qui est issu de toi.*

V. 26. — La première révélation de Dieu, Jésus-Christ l'a faite à ses disciples durant sa vie terrestre. Elle sera complétée et approfondie par sa venue sous la forme spirituelle et invisible du Paraclet ; par là, il étendra à eux l'amour dont le père l'a aimé de toute éternité. Tout en leur communiquant cet amour, il leur communiquera sa substance spirituelle et personnelle. Il sera *immanent* en eux. Le germe de cette immanence repose dans la Foi; animé par le souffle fécond du saint Esprit, il se développe et prend des proportions de plus en plus grandes, jusqu'à son achèvement dans l'éternité (v. 24).

Ici s'arrête notre tâche d'interprête de Jean. Nous ne sentons que trop les imperfections de notre travail. Au lieu d'arriver à un résultat net et précis, comme nous l'aurions désiré, nous avons fait une expérience toute autre. A mesure que nous avancions, nous avons vu les difficultés grandir et les problèmes s'accumuler. Sur un grand nombre de points que nous avons relevés, il nous reste encore bien des incertitudes. Le nombre des problèmes qui se présentent va jusqu'à l'infini, et ils sont d'autant plus insolubles qu'on s'applique, sans parti pris, à demeurer plus fidèle à Jean. Le desir d'arriver à la vérité a été le motif de cette étude. Si nous n'avons pu

dévoiler tous les mystères, nous pouvons au moins nous féliciter d'avoir reconnu qu'il y en a, d'avoir reconnu que le mystère le plus profond et le plus divin à la fois, c'est celui de l'amour de Dieu pour le monde, de cet amour qui a manifesté sa toute-puissance en Jésus-Christ.

Quelque imparfaite que soit notre intelligence de l'évangile de Jean, et en particulier de la prière sacerdotale, nous y avons trouvé néanmoins une nourriture fortifiante pour notre vie spirituelle. C'est ce qui nous permet de croire que les parties du sujet dont nous n'avons pas réussi à épuiser la substance, et dont nous ne sommes pas parvenu à pénétrer le sens, ne sont pas à rejeter comme inutiles. Nous avons appris à nous humilier du fond du cœur devant cette vérité, dont nos faibles yeux, habitués à l'obscurité, ne peuvent pas encore supporter la splendeur; cela nous engage à redoubler d'efforts pour vaincre une à une les difficultés qui nous restent, à l'aide des solutions que nous avons déjà trouvées. De la sorte, nous pourrons aplanir la voie à ceux que nous avons mission de conduire à Dieu, en les amenant à *Celui qui est la vérité, la vie* (14, 6. 17, 3) *et l'intermédiaire unique entre Lui et l'humanité.*

VU.
Le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 25 janvier 1866.
Le Recteur, DELCASSO.

1866